

This is the author's final version of the contribution published as:

D. Steila. Chelovecheskaja dejatel'nost' i istina: rannie russkie marksisty i pragmatizm. VOPROSY FILOSOFII / AKADEMIJA NAUK SSSR INSTITUT FILOSOFII. 1 pp: 129-143.

When citing, please refer to the published version.

Link to this full text:

<http://hdl.handle.net/2318/101022>

---

---

# Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм\*

Д. СТЕЙЛА

В начале XX в. в России, в кругах интеллигенции, в университетской среде и в редакциях наиболее влиятельных и распространенных журналов имела место интенсивная вспышка интереса к прагматизму и энтузиазма по его поводу. На этом фоне происходили новые дебаты среди русских марксистов о поставленных прагматизмом вопросах, прежде всего – о взгляде на истину как глубоко связанную с деятельностью человека.

At the beginning of the XX century, in Russia, there was a great burst of interest and enthusiasm for pragmatism that involved the circles of *intelligencija*, the Academic milieu, and the most influential and widespread monthly reviews. On such a background, new discussions were held among Russian Marxists about the questions that pragmatism pointed out, first of all the view of truth, as deeply connected with human activity.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская философия, прагматизм, марксизм, деятельность, истина.

KEY WORDS: Russian Philosophy, Pragmatism, Marxism, activity, truth.

Вильям Джемс (Уильям Джеймс) был хорошо известен в России со времени появления первых переводов некоторых из его трудов по психологии в 1902 г.; см.: [Джемс 1902<sup>a</sup>, Джемс 1902<sup>b</sup>, Джемс 1904]. На страницах “Русского богатства” в 1904 г. П.В. Мокиевский сравнил подход Джемса к действительности с “субъективной социологией” Михайловского, поскольку и Михайловский, и Джемс подчеркивали особую роль “идеалов” [Мокиевский 1904, 49]<sup>1</sup>. Но особенный успех прагматизма приходится на 1909–1912 гг.: в это время были опубликованы различные переводы работ Вильяма Джемса и Анри Берг-

---

\*Эта работа была представлена на симпозиуме “Философия теории деятельности”, прошедшем в Хельсинки в институте Алексантери 29–30 сентября 2010 г. и должна быть опубликована на английском в его трудах. Она была подготовлена во время моего пребывания по гранту в институте Алексантери (Хельсинкский университет) в августе-сентябре 2010 г. Я хотела бы поблагодарить всех моих коллег и сотрудников института, сделавших мое пребывание там плодотворным, а также библиотекарей Хельсинкской славянской библиотеки за в высшей степени ценную помощь. – Д. Стейла.

© Лахути Д.Г. (перевод), 2012 г.

сона, которого тоже часто считали прагматистом [Джемс 1910<sup>а</sup>, Джемс 1910<sup>б</sup>; Джемс 1911; Бергсон 1909; Бергсон 1911; Бергсон 1912]; см.: [Нэтеркотт 1995, 126–127]. Выходили рецензии на эти переводы и внушительное количество эссе, в том числе по случаю безвременной кончины Джемса в августе 1910 г. [Лазарев 1909; Балабан 1909; Челпанов 1910; Котляревский 1910<sup>а</sup>, Котляревский 1910<sup>б</sup>; Лопатин 1910<sup>а</sup>, Лопатин 1910<sup>б</sup>; Лурье 1911].

В 1910 г. “Русская мысль” посвятила значительную часть своего майского выпуска “Спору о прагматизме”, опубликовав критическое эссе Семена Франка и ряд комментариев самых видных русских философов; первоначально эти их мнения прозвучали в дискуссии в “частном философском кружке” в Москве. В их числе были Николай Бердяев, Евгений Трубецкой, Сергей Булгаков, Сергей Котляревский, Лев Лопатин, Петр Струве; см.: [Нэтеркотт 1995, 122–125]. В целом русские мыслители, как кажется, оценили в прагматизме его конкретный характер, его глубокую вовлеченность в жизнь [Спор 1910, 123, 146; Базаров 1910<sup>б</sup>, 11; Котляревский 1910<sup>а</sup>, 368], его борьбу против любых претензий на абсолютные истины и ценности и, как следствие, его слово в защиту толерантности от фанатизма [Котляревский 1910<sup>а</sup>, 368–379], а также – последнее по счету, но не по важности – его открытость религии [Базаров 1910<sup>б</sup>; Лазарев 1909, 126–129].

Некоторые мыслители критиковали прагматизм за то, что он в конечном счете не доверял человеческому разуму, который как-никак является основным инструментом философии (таковы позиции С.Л. Франка и М.М. Рубинштейна, см.: [Франк 1910<sup>а</sup>; Спор 1910, 149–150]; тж. [Рецензия 1910]. П.Б. Струве даже считал его опасным: его торжество означало бы “гибель науки, философии и религии” [Спор 1910, 144]. Но даже те, кто не разделял всех основных идей прагматизма, в общем находили его глотком свежего воздуха в душных комнатах, как С.Н. Булгаков [Спор 1910, 139]. Любопытно, что этот образ повторяется достаточно часто: Лопатин ценил то, что Джемс “внес в нее [философию] мощную струю свежего воздуха; он вернул мысль в ее естественное русло” [Спор 1910, 135]. Бердяев заявил: “Когда читаешь книгу Джемса, с радостью чувствуешь, что струя свежего воздуха входит в удушливую атмосферу рассудочной культуры” [Бердяев 1910, 381]. Котляревский указывал в мысли Джемса на “это бодрящее, как утренний горный воздух, безстрашие перед жизнью с ее бесконечным многообразием, но и бесконечными возможностями” [Котляревский 1910<sup>б</sup>, 719]. В прагматизме видели очень новый, почти революционный философский подход. Как сказал Булгаков:

“[Прагматизм] уподобился тому мальчику андерсеновской сказки, который крикнул во всеуслышание, что “король голый”, и обнаружил для всех то, что давно уже смутно чувствовалось относительно многих философских королей современности” [Спор 1910, 138].

Прагматизм вызвал особый интерес у русских марксистов. Согласно Струве, этого и следовало ожидать, поскольку экономический материализм, “основа новейшего так называемого научного социализма, есть в существе своем особливая разновидность прагматизма” [Спор 1910, 143]. Оба – и экономический материализм, и прагматизм – на деле подчеркивали ведущую роль личных (или классовых) интересов в человеческих отношениях.

Однако основным пунктом схождения прагматизма с марксизмом был другой: оба рассматривались как некоторого рода философии практики. Прагматизм утверждает, что мир не дан сразу и всем, но что он создается людьми в соответствии с их потребностями и выбором. Прагматизм развивает идею “пластичности” мира. По выражению Котляревского:

“Пластичность мира вовсе не выражает нелепого притязания на безграничное всемогущество человека над внешним миром, его освобождение от законов миропорядка; она есть лишь признание того факта, что мир не есть нечто совершенно законченное и раз навсегда данное, что он постоянно раскрывается нам своими новыми аспектами, что знание и достижение его есть вечный процесс” [Спор 1910, 148].

Было очень легко сопоставить эти положения с “Тезисами” Маркса о Фейербахе, хорошо известными в России: в 1892 г. Г.В. Плеханов перевел работу Энгельса “Людвиг Фейербах...” вместе с “Тезисами о Фейербахе” Маркса<sup>2</sup>. В обоих текстах главной является проблема практики, так их и восприняли в России. Второй тезис Маркса о Фейербахе, в частности, вызвал оживленную полемику по поводу его сомнительного перевода на русский. Сейчас он переводится так:

“Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность [*Diesseitigkeit*] своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующего от практики, есть чисто *схоластический* вопрос” [Маркс 1955, 1–2]<sup>3</sup>.

Перевод Плеханова соответствовал его собственной теории познания и его взгляду на действительность как состоящую из вещей в себе, которые мы познаём через наши органы чувств в определенных “аспектах”. Поэтому он перевел понятие *Diesseitigkeit* в противоположном смысле: “Практикой должен доказать человек истину своего мышления, т. е. доказать, что оно имеет действительную силу и *не останавливается по сю сторону явлений*” [Маркс 1892, 70] (Курсив мой. – Д.С.). Легко было показать, что это совершенно неправильный перевод, и его критиковали как ортодоксальные, так и неортодоксальные марксисты в ходе дискуссий в начале XX в. Ленин утверждал, что ошибка Плеханова не ставила под сомнение тот факт, что возможно познать материю, что предметы, вещи, тела существуют вне нас и что наши ощущения суть некоторого рода их образы. Согласно Ленину, Плеханов в конечном счете соглашался и с Марксом, и с Энгельсом [Ленин 1909, 103]. На этом основании Ленин мог критиковать Виктора Чернова [Там же, 103–104], который развивал “махистскую” эпистемологию в связи с русской “субъективной социологией”. Чернов подчеркивал “активную” концепцию Маркса в противовес “относительному консерватизму” Энгельса, усматривая близкое сходство Маркса с русским народничеством [Чернов 1907, 340–341]<sup>4</sup>. В другой области русского марксизма, с точки зрения мыслителей, пытавшихся освободить свои теории от антинаучного фетишизма “материи”, ошибка Плеханова была вызвана тем, что защитник русской марксистской ортодоксии не мог принять подлинной позиции Маркса, не поставив под сомнение свой собственный “фетишистский” материализм. Именно поэтому, по словам А.А. Богданова, Плеханов “прибавил отрицание *не*; и перевод вышел *противоположный* подлиннику” [Богданов 1995, 147]. В противном случае Плеханову пришлось бы выдвинуть против марксовских “Тезисов о Фейербахе” те же самые возражения, которые он выдвигал против русских “махистов”, поскольку Маркс предлагал именно “рассматривать действительность, как человеческую практику” [Богданов 1913, 240]. Согласно Богданову, философия Плеханова была примером “созерцательного материализма”, который Маркс так сурово критиковал:

“Такое мировоззрение, оторвавшее материю от активности и поставившее последнюю в подчиненное положение, как одно из проявлений материи, конечно, не может иметь активного характера, а неизбежно отличается *созерцательной* окраской. Этот коренной недостаток материализма и был указан Марксом в его знаменитых одиннадцати критических примечаниях к Фейербаху, заключающих бегло набросанную программу новой научной философии” [Там же, 64].

Богданов считал свою собственную философию реализацией такой программы. Со времени своих первых статей об “эмпириомонизме” он подчеркивал, что объективность может быть основана только на “коллективном опыте”. Плеханов считал критерием объективности точное соответствие субъективных восприятий реальным, объективным признакам “вещи в себе” и принимал физиологическую структуру субъекта за окончательную гарантию такого соответствия. Однако, возражал Богданов, индивидуальный опыт слишком изменчив, неустойчив и в конечном счете “субъективен”. Он заключал:

“Характеристика “объективности” вообще не может иметь своей основой индивидуальный опыт – ни устойчивость его сочетаний, ни гармонию результатов деятельности с ее исходными данными опыта. Основа “объективности” должна лежать в сфере *коллективного опыта*” [Богданов 1903, 203].

Позднее Богданов нашел поддержку в 8-м, 9-м и 10-м “Тезисах о Фейербахе”, где, согласно ему, “Маркс поясняет, что он говорит именно об *общественной* деятельности людей, о *социально-трудовой* практике” [Богданов 1913, 64].

“Нейтральный” наблюдатель, Семён Франк, мог написать в 1910 г.:

«Основной принцип прагматизма – гносеологический примат практики над теорией – весьма ярко высказан в известных “примечаниях” Маркса к философии Фейербаха. На этот “текст” постоянно ссылаются теперь “махисты”» [Франк 1910<sup>6</sup>, 143]<sup>5</sup>.

Так называемые “махисты”, такие как А.А. Богданов, А.В. Базаров, А.В. Луначарский, фактически развивали идею, что действительность есть нечто “конструируемое” посредством деятельности человека. Базаров утверждал, что Маркс и Энгельс никогда не считали “познаваемый мир раз навсегда данным, а познавательный процесс лишь описанием или отражением это законченного мира”; напротив, такое понимание “противоречило бы самым основам их диалектического взгляда на природу и процесс познания” [Базаров 1908, 69]. На этом основании он противопоставлял материализм Маркса и Энгельса как “живой метод научного исследования” материализму Плеханова как “мертвой схоластике, стоящей “по ту сторону” всякого научного исследования” [Там же, 71]. Согласно Базарову, “предметный, воспринимаемый чувствами мир” следует поэтому рассматривать “не как данный “объект”, а как человеческую *практику*” [Там же, 70]. С точки зрения махистов, “данный” материал состоит как раз из неорганизованных ощущений, которые любое человеческое существо должно организовать, для того чтобы выжить. Это происходит на личностном уровне, но такая организация гораздо более эффективна, если производится на уровне “коллективного” действия, порождая общее мировоззрение. Как заявил в 1905 г. Луначарский, в духе мыслей профессора Рихарда Авенариуса: “*Познание есть процесс гармонизации опыта, уяснение его элементов и их отношений*” [Луначарский 1905, 355].

Несмотря на некоторые расхождения между ними, можно сказать: так называемые “махисты” разделяли мнение, что не существует ни действительности, данной сразу и для всех, ни истинного знания как постоянного завоевания человечества. В своем полемическом ответе ленинскому “Материализму и эмпириокритицизму” Богданов писал:

“Когда Маркс говорит, что критерий истины есть практика, то он выражает этим, прежде всего, именно точку зрения *относительности* истины. С изменением содержания практики людей изменяется и их истина. То, что было истиною в пределах практики более узкой, перестает быть ею в практике более широкой” [Богданов 1910, 184].

Неудивительно, что в том же 1910 г. Ленин мог писать “рабочему-философу” Н.Е. Виллову: “прагматисты, махисты, эмпириомонисты одного поля ягода” [Ленин 1965, 246].

В русском марксизме прагматизм обсуждался поэтому на фоне непрекращающейся “философской распри” между двумя партиями – ортодоксальных и неортодоксальных марксистов. Как очень проницательный наблюдатель этой дискуссии, Франк сформулировал ее основные пункты в следующих словах:

“Спор между “материалистами” и “махистами” в значительной мере сводится к спору о понятии абсолютной истины и абсолютной действительности. “Материалисты” доказывают, что марксистское мировоззрение требует признания материи, как “вещи в себе” или абсолютной действительности, и, тем самым, признания различия между субъективным мнением и абсолютной истиной; противоположную точку зрения они упрекают в “идеализме”, и объявляют несовместимой с марксизмом. С дру-

гой стороны, махисты проповедуют гносеологический релятивизм, как единственную точку зрения, лишенную мистицизма и, следовательно, приличествующую идеологии пролетариата” [Франк 1910<sup>6</sup>, 141–142].

Франк был прав. Обсуждение прагматизма в рамках раннего русского марксизма сосредоточилось на проблемах познания и истины, в то время как интерес прагматистов к религии рассматривался всеми как его самое слабое место, показывающее подлинную природу прагматизма как буржуазной философии; см.: [Богданов 1910, 138]. Такое утверждение может рассматриваться как тривиальное для марксистов, имеющих дело с немарксистской философией, но на самом деле в то время это было совсем не очевидно, поскольку некоторые из наиболее влиятельных из так называемых махистов начали свою критику марксистской ортодоксии в начале столетия, подчеркивая важность идеалов и необходимость вызвать некоторого рода “религиозный” энтузиазм во имя “нового мира”, который должен быть построен в будущем. В полемике с Луначарским Деборину было нетрудно сравнить взгляды первого на “религиозный момент” как на “новый стимул, способный подвинуть на *действие*”, с прагматистским взглядом на религию “как орудие жизни, как средство для достижения известных практических жизненных целей” [Деборин 1913, 17]. В конце концов Жорж Сорель высоко ценил прагматизм, и его революционный юнионизм в свою очередь, приветствовался в России так называемыми “левыми большевиками”; см.: [Шерпер 1985].

Напротив, Луначарский критиковал Джемса еще в 1904 г. за то, что тот в своих работах о религии рассматривал позитивизм как фатализм, как “тупое пассивное констатирование фактов” [Луначарский 1904<sup>8</sup>, 134], тогда как, согласно Луначарскому, позитивизм, а с ним и марксизм, представляют собой нечто совершенно противоположное: подлинно деятельный подход к миру, полный страсти и увлеченности, может основываться только на позитивистской критике всяких абсолютов. Окончательная гарантия успеха, обещаема религией как таковой, способна скорее уменьшить энтузиазм и преданность идеалу, чем усилить их. По словам Луначарского:

“*Идеал впереди* есть могучий стимул к работе, *идеал над нами* лишает нас необходимости работать: он уже есть, он существует помимо нас и достигается не познанием, не борьбой, не реформами, а мистическим ясновидением, мистическим экстазом и самоуглублением” [Луначарский 1904<sup>6</sup>, 130].

Интересно, что П.С. Юшкевич считал, что *богостроительство* Луначарского 1907–1909 гг. грешило тем же самым, делая из “Коллектива, Общества, Человечества, Вида” нового идола, новый фетиш; см.: [Юшкевич 1911, 153]. Но в 1911 г. Луначарский все еще считал эпистемологию единственным интересным, позитивным аспектом прагматизма. В его комментарии о прагматизме мы читаем:

“Как это ни странно, но эти самоновейшие и самомоднейшие философы бессознательно взялись за оружие, давно уже найденное и отточенное никем иным, как Карлом Марксом. Этот великан учил, действительно, что истина есть ничто иное, как орудие, как своего рода инструмент в борьбе человечества с природой; единственным критерием истины является ее практическая применимость; новая истина, при помощи которой можно достичь больших результатов с меньшей затратой сил, устраняет старую, как более совершенная машина устраняет менее совершенную” [Луначарский 1910, 91]<sup>6</sup>.

На фоне такой широко признаваемой общности элементов между их эпистемологиями встреча с прагматизмом оказалась особенно важной для трех русских марксистов: Я.А. Бермана, П.С. Юшкевича и В. Базарова. Все трое приняли участие в “Очерках по философии марксизма”, широко известном сборнике, который в 1908 г. считался чем-то вроде манифеста неортодоксального марксизма<sup>7</sup>. Наиболее открыто из них объявлял себя прагматистом Яков Александрович Берман, опубликовавший в 1911 г. первую и, насколько мне известно, единственную в то время в России обширную монографию “Прагма-

тизм". Участвуя в социал-демократическом движении со времени учебы на юридическом факультете Московского университета, Берман примкнул к большевикам как член "Литературной группы" и вскоре выдвинул собственные идеи, впервые опубликованные в его эссе "Диалектика Энгельса" в "Очерках по философии марксизма". Это эссе было одной из глав его более обширной работы "Диалектика в свете современной теории познания".

В нем он атаковал ортодоксальный, догматический марксизм, рассматривая диалектику как одну из "тех устаревших частей стройного здания" учения Маркса, которые "требуют ремонта и ремонта капитального" [Берман 1908, 3]. Согласно Берману, если посмотреть на диалектику Гегеля с точки зрения современных наук, становится ясно, что ее основным вкладом является идея "развития", эволюции:

"В области наук биологических этот принцип во всей его полноте был впервые применен Дарвиным, в области общественных наук – Марксом и в области гносеологии и психологии – Авенариусом и Махом" [Там же, 198].

Современная методология в конце концов стала рассматривать само познание как исторический процесс, "т.-е. не как *готовую сумму* раз навсегда установленных приемов, а как *процесс* постепенного развития" [Там же, 200].

С этой точки зрения понятия суть просто инструменты познания, они помогают людям строить мировоззрение, позволяющее им ориентироваться в мире:

"Современная мысль справляется с бесконечным разнообразием действительно-сти при помощи системы понятий, которые закрепляют в одно целое известные, общие данной группе явлений свойства и таким образом дают нам возможность ориентироваться среди подавляющей нас массы различных явлений. Но мы не считаем эти понятия за реальности в том смысле, что они существуют в вещах в виде их части" [Там же, 201].

Сохраняя верность этим идеям, три года спустя Берман открыл свой амбициозный проект – серию книг, посвященных "философским течениям, которым (...) принадлежит будущее" [Берман 1911, VII]. Начал он со своей монографии о прагматизме. С точки зрения эволюционной эпистемологии Бермана утверждать, что мы "строим" истины, а не просто "находим" их в действительности, вовсе не означает отказа от всяких критериев объективности. Это просто значит, что

"истина изменяется и развивается по мере изменения наших потребностей. Истина есть продукт нашей деятельности, приспосабливающейся к нашим изменяющимся целям. В этом смысле и *только в этом* мы можем говорить о том, что истина "*создается*" нами, а не получается в готовом виде. Другими словами, процесс открытия истины носит характер *экспериментальный*" [Там же, 38].

Окончательным критерием истины является практика, "проверка пудинга состоит в том, что его съедают", повторял Берман вслед за Энгельсом [Там же, 36]. Как хорошо известно, Энгельс (во введении к английскому изданию "Развития социализма от утопии к науке") продолжал:

"В тот момент, когда сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи мы употребляем ее для себя, – мы в этот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия были ложны, то и наше суждение о возможности использовать данную вещь необходимо будет ложно, и всякая попытка такого использования неизбежно приведет к неудаче. Но если мы достигнем нашей цели, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она дает тот результат, какого мы ожидали от ее употребления, – тогда мы имеем положительное доказательство, *что в этих границах* наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью" [Энгельс 1962 XXII, 303–304].

Плеханов мог вывести из этих слов Энгельса подтверждение материализма, поскольку он видел в них доказательство существования объективного внешнего мира, как бы мы его ни воспринимали; см.: [Плеханов, 1898, 404–405; 1899, 424–425].

“Сохранение и развитие жизни зависит от успешности приспособления организмов к окружающей среде; приспособление это совершается путем *деятельности* организма, понимаемой в самом широком смысле т.е. в смысле воздействия на среду в форме ли сохранения полезных (с точки зрения приспособления) элементов среды или устранения или изменения вредных. Мышление руководит деятельностью при помощи идей, как “планов” деятельности. Мышление считается правильным, поскольку оно успешно выполняет эту функцию” [Берман 1911, 239–240].

Ключевое слово здесь – “функция”. Согласно Берману, то, что отличает субъективное и объективное, сознание и мир – это разные функции, которые они выполняют в процессе познания и суждения. В совершенно прагматистском духе Берман утверждал, что факт и идея становятся просто двумя аспектами одной единой реальности [Там же, 162]. Так что он полагал, что решил тем самым и вопрос о роли абстрактных понятий в познании: как и любое другое понятие, идея, организация опыта, абстрактные понятия выполняют определенную функцию:

“Идея есть знак или символ, только не какого-нибудь чувственного содержания, а некоторой функции, именно функции стимуляционной, *функции* приведения в действие аппарата деятельности” [Там же, 164].

Павел Соломонович Юшкевич, вторая фигура, которую мы здесь рассмотрим, гораздо более критически относился к прагматизму, хотя и сыграл очень важную роль в его распространении в России как переводчик “Прагматизма” Джемса [Джемс 1910<sup>6</sup>].

Следуя своему глубочайшему интересу к математике и эпистемологии, Юшкевич восхищался Анри Пуанкаре и был его последователем, хотя его учеба в Парижском университете была прервана сначала, в 1890-х, его арестом как члена студенческого марксистского кружка и последующим приговором, а затем началом Первой мировой войны, вынудившей его вернуться в Россию; см.: [Юшкевич 2004]. Он сумел, однако, приобрести очень серьезную философскую культуру, овладеть многими языками и быть в курсе важнейших философских публикаций своего времени.

В качестве приложения к своему переводу “Прагматизма” Джемса Юшкевич опубликовал длинное и весьма аналитическое эссе. По его мнению, самым важным вкладом прагматизма в современную философию является его теория познания. Согласно исходным намерениям подлинного основателя прагматизма, Чарльза Пирса, прагматизм должен был быть способом, “как сделать наши идеи ясными”, что, по мнению Юшкевича, значит

“избавить наше мышление – в частности философское мышление – от ненужных схоластических споров, выбросить мертвый балласт словесных вопросов и недоразумений, затрудняющих поступательный ход философского развития. (...) приблизить философские понятия к типу идей точного знания, идей, так сказать, лабораторных, экспериментальных” [Юшкевич 1910<sup>6</sup>, 194].

Пирс хотел распространить рациональность, но другие прагматисты делали совершенно обратное. Уходя от первоначального прагматизма, они пришли к “защите права на существование иррационального, борьбе с рационализмом и уравниванию религиозной спекуляции с научным исследованием” [Там же, 195]. Тем самым человек становится создателем не только истины, но и действительности. Прагматизм перестает быть теорией познания и строит новую, субъективистскую онтологию:

“Эмпирический момент практики, действенности, заключающийся в принципе Пирса, здесь принимает размеры какого-то метафизического, метэмпирического принципа” [Там же, 233].



Юшкевич критиковал индетерминистские принципы прагматизма так же резко, как ортодоксальные марксисты. Но он также утверждал, что такой онтологический индетерминизм не был необходимым следствием инструментальной теории истины:

“Из абстрактного индетерминизма (“контингентности”) законов природы, рассматриваемых как удобные символические обобщения и формулы, отнюдь не следует конкретный индетерминизм самих наблюдаемых процессов” [Там же, 227].

Согласно Юшкевичу, в нашем знании можно найти некоторые истины, являющиеся фактически “копиями” чего-то в реальности. С точки зрения “здорового смысла”, в самом наивном и простом отношении человека к внешнему миру, “субъекту дано нечто независимое от него, предлежащее перед ним, и он его словесно срисовывает, регистрирует, копирует” [Там же, 204]. На таком уровне онтологическая проблема – существует ли независимая реальность как таковая или она каким-то образом “формируется” активным участием наших способностей познания – вообще не релевантна. Суть здесь в том, что такая наивная “реальность” действует как критерий истины для некоторой категории наших суждений – “дескриптивных” суждений, которые просто облачают в слова наш “непосредственный”, менее организованный опыт. На этой основе наше знание не может далеко уйти; оно остается на эмпирическом, индивидуальном уровне; оно не способно ни на какие обобщения, ни на какие предвидения. На противоположном полюсе “шкалы” нашего знания находятся некоторые истины, полностью “сделанные”, “сконструированные”. Лучший пример этого – геометрия. В природе нет никаких точек, линий или углов, которые наши понятия могли бы “копировать”. Всё как раз наоборот: мы можем различать точки, линии, углы в природе, потому что в нашем разуме есть понятия о них. Согласно Юшкевичу, последователю эпистемологии Пуанкаре, этого рода понятия абсолютно условны, и они тем лучше, чем больше они дают дальнейших логических следствий. Здесь нет никакой объективности, к которой приспосабливались бы наши суждения:

“Здесь “истина” и “действительность” совпадают между собой. Здесь нет отличной от истины действительности, относительно которой первая и оказывается истинной. Совокупность истин и составляет всю действительность. Действительность, в свою очередь, постольку действительна, поскольку она истинна” [Там же, 206].

На такой основе мы формулируем “символические суждения” в соответствии с такого рода “символическими истинами”, в одно и то же время и абсолютными, и относительными:

“Каждая символическая истина абсолютна в том смысле, что, при данных посылках и соглашениях, с железной необходимостью получается, как вывод, именно эта истина. Но всякая такая истина в то же время относительна и условна, ибо она связана с наличием определенной группы посылок: изменяя свой исходный пункт, мы тем самым сразу сводим на нет все выводные символические суждения” [Там же].

Согласно Юшкевичу, и метафизические мыслители (включая ортодоксальных марксистов), и прагматики не правы, поскольку они подчеркивают только одну точку зрения (соответственно, дескриптивную или конструктивную), тогда как человеческое познание есть скорее сочетание того и другого [Там же, 221]. На самом деле продуктивное человеческое познание основывается на третьем типе суждений – “экспликативных”:

“Истинность этих суждений (...) заключается не в том, что они воспроизводят и копируют действительность, а в том, что они помогают ориентироваться в ней” [Там же, 218].

“Экспликативные” суждения нельзя рассматривать изолированно. Из них строится система, которая должна быть внутренне непротиворечива, а также должна быть “истинной”, т.е. эффективной, в своем отношении к миру, поскольку она “удовлетворительно справляется с фактами”.

“Всякая экспликативная система, в отличие от чисто символических построений, не есть нечто замкнутое в себе, самодовлеющее. Она похожа скорее на арку, двумя могучими устоями опирающуюся на твердую почву эмпирической действительности” [Там же].

Владимир Базаров тоже подчеркивал “операциональный, инструментальный” смысл идей и понятий. Гораздо более известный, чем Берман и Юшкевич, он был одной из ключевых фигур среди так называемых “махистов”: он познакомился с Богдановым и Луначарским в их общей ссылке в Калуге, принимал участие во всех сборниках, которые они публиковали как группа, и особенно интересовался философией; см.: [Клебанер 2004].

Для Базарова, как и для многих других русских комментаторов того времени, к прагматизму относились и такие французские мыслители, как Анри Бергсон и Эмиль Бутру, чья книга “Наука и религия” была опубликована в России в 1910 г. в переводе Базарова. Прагматизм интересовал Базарова “как критика традиционного абстрактного рационализма в теории познания и в научной методологии вообще” [Базаров 1910<sup>б</sup>, 11]. Прагматистская эпистемология могла добавить аргументов против всякой “теории отражения”, как в ленинской версии “копий”, так и в плехановской “иероглифической” версии. В то время как ортодоксальные марксисты утверждали, что наше знание истинно в той мере, в какой оно воспроизводит реальность, либо как зеркальное отражение, либо как иного рода ее образ, воспринимаемый сквозь наши органы чувств, но всегда полностью соответствующий действительности, Базаров считал, что современная эпистемология права, подчеркивая “конструктивную” роль идей в познании. Последняя реальность, “вещь в себе”, есть метафизическая абстракция. У нас есть только ощущения, и мы организуем их в понятия и теории, по необходимости произвольные, по крайней мере в какой-то степени. Понятия и идеи выделяют из наших восприятий некоторые признаки, которые считаются “важными”, “существенными”. Но, по словам Базарова,

«“существенность”, “важность” тех или других содержаний природы всецело определяется теми практическими задачами, которые *мы* преследуем, создавая наши понятия. (...) в *самой* природе – в природе, как она существует независимо от наших целей и задач – нет разделения на важное и не важное: здесь все одинаково существенно или не существенно» [Базаров 1910<sup>а</sup>, XXXIV].

Любое понятие, даже кажущееся чисто дескриптивным, согласно Базарову, на самом деле “конструктивно”. Они всегда суть “орудия, построенные нами из материала внешней природы, и предназначенные для достижения тех или других практических целей” [Там же].

Это значит также, что люди всегда активны в своих отношениях к природной и социальной среде. В то время как Берман считал диалектику просто выражением общей теории эволюции, Базаров, напротив, рассматривал приспособление к окружающей среде всего лишь как частный случай взаимодействия между человеком и миром, причем наименее специфически “человеческим”:

“Особенность человека, как существа мыслящего, состоит в том, что он не столько приспособляет свой организм к окружающей среде, сколько видоизменяет самую среду применительно к требованиям своего организма. В соответствии с этим сознание уже не сливает человека с природой в примитивной цельности конкретных актов, *реальных* действий, но противопоставляет ему мир, как арену *возможных* действий, как тот материал, к которому человек должен применять свои искусственные орудия” [Базаров 1913, 7, 154].

Как “философия действия”, прагматизм подчеркивал то самое “активное” отношение человека к миру, которое считалось характерным признаком марксизма. Ортодоксальные марксисты признавали некоторое сходство между марксизмом и прагматизмом. В одной из “классических” работ о раннем русском марксизме сам Плеханов утверждал, что “диа-

лектический материализм есть философия действия” [Плеханов 1895, 692]. Плехановец Абрам Деборин писал:

“Обычные философские теории характеризуются тем, что они изображают мир с точки зрения статической, *созерцательной*; они не задавались вопросом о необходимости и возможности *изменения* мира, об *активной* стороне действительности. Прагматизм стремится стать философией *действия*, подобно диалектическому материализму” [Деборин 1913, 5].

Но ортодоксальные марксисты полагали, что верную философию действия можно основать только на здоровом базисе эпистемологического реализма. По словам Плеханова, “*в основе нашей диалектики лежит материалистическое понимание природы*” [Плеханов 1905, 83]. Деборин продолжал:

“Известные суждения *полезны* лишь постольку, поскольку они *истинны*, т.е. поскольку они совпадают с реальной действительностью и поскольку активный момент мысли есть “отражение” активного момента действительности. “Активность” возможна лишь в том случае, если противостоящий нам мир дает нам гарантию, что законы объективного развития могут стать нормами, регулятивными принципами нашей человеческой деятельности” [Деборин 1913, 7].

Деборин заходил настолько далеко, что рассматривал деятельность как специфическую точку зрения диалектической философии:

“Диалектическая философия рассматривает мир и жизнь не под углом зрения созерцания, а с точки зрения *действия*. Мир *активен, действителен*. Исходя из действительных моментов бытия, из активных тенденций действительности, *мы создаем новые миры, новые формы жизни*. И в этом смысле мы можем сказать, что мы не находим готового, раз навсегда данного и законченного мира, как и завершенных форм жизни. Мир и формы жизни нуждаются в том, чтобы быть завоеванными. Только неустанная, непрерывная деятельность, вечная борьба за новые формы жизни сообщает нашему существованию настоящий человеческий смысл...” [Там же, 11–12].

Деборин, кажется, признает, что человечество вырабатывает разные мировоззрения, выбирая между ними лучшее, но у этого выбора есть окончательный абсолютный критерий: объективные признаки и развитие материальной реальности. Согласно ортодоксальным марксистам, такой окончательный критерий служит гарантией как теоретического, так и практического успеха. Плеханов писал:

“Субъективный мыслитель не умеет обосновать свой идеал на процессе развития действительности; поэтому у него тотчас же за стенами крошечного садика идеала начинается необъятное поле случайности, а следовательно, и слепой необходимости. Диалектический материализм указывает те приемы, с помощью которых все это необъятное поле можно превратить в цветущий *сад идеала*. Он прибавляет только, что средства для этого превращения скрыты *в недрах самого этого поля, что надо только найти их и уметь воспользоваться ими*” [Плеханов 1895, 692].

Мы знаем, что ортодоксальные марксисты упрекали неортодоксальных за их субъективизм. Значит ли это, что они в конечном счете отказались от окончательной гарантии успеха своих революционных проектов? Похоже на то.

Плеханов построил свое мировоззрение на основе диалектического материализма и диалектического отношения между человечеством, с одной стороны, и природой и историей – с другой.

“Диалектический материализм говорит: человеческий разум не мог быть демиургом истории, потому что он сам является *ее продуктом*. Но раз явился этот продукт, он *не должен* и по самой природе своей *не может* подчиняться завещанной прежней истории действительности; он по необходимости стремится преобразовать ее по своему образу и подобию, *сделать ее разумной*” [Там же, 691–692].

В словах Плеханова можно услышать пафос Просвещения вместе с гегелевской рациональностью. И он мог заключить:

“Так как человеческий разум может восторжествовать над слепой необходимостью, только познав ее собственные, внутренние законы, только побив ее собственной силой, то развитие знания, развитие человеческого сознания является величайшей, благороднейшей задачей мыслящей личности. *Licht, mehr Licht!*\*\* – вот что нужно прежде всего” [Там же, 692].

Что остается от такого проекта окончательной рационализации реальности в мыслях марксистов, рассмотренных нами ранее?

Берман был готов полностью отказаться от диалектики Гегеля (а также и Маркса). Как мы уже видели, он утверждал, что истинным смыслом ее должна быть некоторая форма общей теории эволюции. Базаров критиковал идею диалектики как таковую, считая гегелевский проект метода одновременно и мышления, и реальности просто “мечтой”, “логической поэмой” [Базаров 1913, 6, 153]. Нет никакой гарантии рациональности в природе или обществе, но, тем не менее, возможно сделать мир более рациональным:

“Не удовлетворяя вполне априорным требованиям интеллекта, эмпирический материал в то же время отнюдь не противоречит им, как заданиям” [Там же, 6, 154].

С той же самой точки зрения Юшкевич называл реальность “хаос-космосом” и объявлял идею дальнейшей рационализации реальности краеугольным камнем научного познания:

“В основе всего нашего научного знания лежит следующий кардинальный факт: бытие не только заключает в себе постоянные, рациональные элементы, *но и поддается дальнейшему рационализированию, если только умело подойти к нему*” [Юшкевич 1910<sup>6</sup>, 214].

Юшкевич думал, что на этом пути он сможет преодолеть противоречие между двумя различными концепциями. Рассматривая присутствие в нашем знании “символов”, можно прийти к двум различным выводам: с одной стороны, понятия и идеи суть просто инструменты организации, абсолютно произвольные умственные конструкции, истинные настолько, насколько они эффективны на практике; с другой стороны, они эффективны на практике настолько, насколько они являются “копиями” реальности, реальных “законов природы”.

“Номиналистическая точка зрения делает из субъекта, вместе с идеализмом, законодателя природы и несет нам с собой все трудности и запутанности идеализма. Реализм же с его концепцией законов – пассивных воспроизведений опытной действительности не соответствует картине научной действительности, которая вся насквозь пронизана конструктивными элементами” [Там же, 213–214].

Предполагая существование “экспликаторных суждений” между крайними случаями суждений “дескриптивных” и “конструктивных”, Юшкевич искал решение, промежуточное между реализмом и номинализмом.

“Факты поддаются им [символам] и, через них, все большей и большей рационализации. Это превосходно, это обнадеживает нас в нашей работе. Но из этого нельзя сделать никаких выводов насчет объективного (как это понимают “реалисты”) значения этих символических обобщений” [Там же, 214–215].

Юшкевич полагал, что даже идеальная внутренняя связность и величайшая способность предвидеть будущие события вместе со способностью успешно действовать в мире не составляют никакой гарантии “истины”.

---

\*\* Света, больше света! (нем.) – Пер.

“Нам удастся составлять такие обобщения, с помощью которых мы не только обводим известные нам факты, но и предвидим новые многочисленные явления, подчиняющиеся этим обобщениям. Подобные предвидения ценятся не только в виду их полезной роли; обыкновенно в них видят признак того, что мы попали на верный след, открыли секрет природы, подстерегли управляющий ею объективный закон. Но это самообман. Временное и, значит, служебное, условное значение этих обобщений показывает нам вся история науки. На известной ступени развития эти дававшие предвидение теории перестают предвидеть; они часто даже не видят того, что делается вокруг них, становясь таким образом тормозом для дальнейшего поступательного движения знания” [Там же, 216].

По мнению Плеханова, знание делает человека богом:

“Я – червь, говорит идеалист. Я – червь, пока я невежествен, возражает материалист-диалектик; но я – бог, когда я знаю. *Tantum possumus, quantum scimus*”\*\*\* [Плеханов 1895, 691].

Юшкевич утверждал обратное:

“Человек не божество. Силы его ограничены экстенсивно, и он не может дескриптивной сетью охватить все бытие. У него не хватает для этого собственных имен, и еще Адам дал всем тварям и всему сущему нарицательные имена. С другой стороны силы его ограничены и интенсивно, и он не в состоянии изобразить в виде одной рациональной системы совокупность данного. Выход из этой двойной ограниченности дают ему экспликативные суждения, складывающиеся в системы рационального, символического типа с эмпирическим, дескриптивным базисом” [Юшкевич 1910<sup>б</sup>, 220–221].

Нет никакой гарантии успеха, и не должно быть. Базаров заходил настолько далеко, что отрицал даже, что практическая эффективность может быть такой гарантией, как признавал прагматизм.

“Всеякие априорные гарантии достижений – будет ли их источником целесообразность или причинность – предполагают торжество механизма, исключаются самым принципом творчества, как свободного становления” [Базаров 1913, 10, 160].

Знание неспособно достичь окончательной истины, но именно поэтому оно способно неограниченно развиваться. Так что, то, что в персональном, индивидуальном плане кажется пределом, поражением, в коллективном плане открывает перспективу неограниченного развития человеческого познания. Базаров заключает:

“С нашей точки зрения в этом безграничном росте непознанного и состоит наиболее ценная сторона научного прогресса, ибо богатство интеллектуальной жизни определяется обширностью тех текущих задач, над которыми активно работает интеллект, а отнюдь не обилием законченных, мертвых познаний, унаследованных от предков” [Базаров 1910<sup>а</sup>, XI].

Хотя общая перспектива может быть грандиозной и внушающей энтузиазм, мы знаем, в любой данный момент, что наше знание попросту ограниченное, временное, никогда не абсолютно надежное. Юшкевич указывал, что идея абсолюта как такового подразумевает нечто конечное, ограниченное:

“Абсолютизм тесно связан с финитизмом, подобно тому как и релятивизм есть необходимое дополнение инфинитизма. (...) В бесконечности нет места для каких-то исключительных, привилегированных элементов сущего. Бесконечность, так сказать, демократична, эгалитарна. (...) Бесконечность бесцентренна” [Юшкевич 1911, 163].

---

\*\*\* Столько можем, сколько знаем (лат.) – Пер.

Обсуждая свои собственные взгляды на знание и истину в сравнении с прагматизмом, некоторые ранние русские марксисты пришли к выводу, что в мире нет никакого критерия абсолютной истины. Неуверенность и ненадежность, вытекающие из этого, фактически приводили к определенной терпимости и открытости для дискуссии. Самое страстное выражение этой позиции среди русских марксистов можно, вероятно, увидеть в словах Юшкевича в конце его полемиического эссе против “Материализма и эмпириокритицизма”. Он писал:

“Надо разрушить китайскую стену предрассудков, открыть доступ чужим идеям, усвоить все завоевания культуры, признать свободу мнений. Надо марксистскую *теократию* преобразовать в европейское государство, надо провести, так сказать, отделение церкви от государства: политику отделить от теории, программу от системы, партию от идеологии. Мы все носим в себе идеал этой марксистской теократии, мы все мечтаем о *марксистской* философии, *пролетарском* мировоззрении, поэзии и пр. Но (...) в практической действительности, проведение этого идеала наталкивается на такие затруднения, приводят к такой путанице границ партийного контроля, что лучше от него *пока* отказаться и вести две параллельные и независимые друг от друга линии: политическую, покоящуюся на принципе строгой дисциплины, и теоретическую, исходящую из начала полной свободы мнений. В теории лучше перехватить в сторону свободы, чем недохватить до нее, лучше свобода ошибки, чем рабство перед истиной” [Юшкевич 1910<sup>а</sup>, 71].

## ЛИТЕРАТУРА

- Базаров 1908 – Базаров В. Мистицизм и реализм нашего времени / Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908. С. 3–71.
- Базаров 1910<sup>а</sup> – Базаров В. На два фронта. СПб., 1910.
- Базаров 1910<sup>б</sup> – Базаров В. Предисловие переводчика / Бутру Э. Наука и религия в современной философии. СПб., 1910. С. 5–18.
- Базаров 1913 – О философии действия // Современник. 1913. № 6, 7, 10.
- Балабан 1909 – Балабан А. Прагматизм // Вопросы философии и психологии. 1909. № 4. С. 574–618.
- Бергсон 1909 – Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909.
- Бергсон 1911 – Бергсон А. Время и свобода воли. М., 1911.
- Бергсон 1912 – Бергсон А. Философская интуиция / Новые идеи в философии. I: Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1–28.
- Бердяев 1910 – Бердяев Н.А. О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 380–384.
- Берман 1908 – Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. М., 1908.
- Берман 1911 – Берман Я.А. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911.
- Богданов 1903 – Богданов А.А. Идеал познания (Эмпириокритицизм и эмпириомонизм) // Вопросы философии и психологии. 1903. № 2. С. 186–233.
- Богданов 1904 – Идеал познания (Эмпириомонизм физического и психического) / Богданов А.А. Эмпириомонизм. Статьи по философии. М., 1904. С. 5–62.
- Богданов 1910 – Богданов А.А. Падение великого фетишизма. Вера и наука. М., 1910. Переизд.: М., 2010.
- Богданов 1913 – Богданов А.А. Философия живого опыта. Популярные очерки. Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. СПб., 1913. Переизд.: М., 2010.
- Богданов 1995 – Десятилетие отлучения от марксизма. Юбилейный сборник (1904–1914) / Незвестный Богданов. Кн. 3. М., 1995.
- Гэйвин 1985 – Gavin W.J. Some Marxist Interpretations of James’ Pragmatism: a Summary and Reply // Studies in Soviet Thought. 1985. V. XXIX. № 4. P. 279–294.
- Деборин 1913 – Деборин А.М. Прагматизм и религия / Современный мир. 1913. № 4. С. 1–22.
- Джемс 1902<sup>а</sup> – Джемс В. Беседы с учителями о психологии. М., 1902. 3-е изд.: М., 1910.
- Джемс 1902<sup>б</sup> – Джемс В. Психология в беседах с учителями. М., 1902.

Джемс 1904 – *Джемс В.* Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904.

Джемс 1910<sup>a</sup> – *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

Джемс 1910<sup>b</sup> – *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. СПб., 1910.

Джемс 1911 – *Джемс В.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.

Клебанер 2004 – *Клебанер В.С.* К возвращению Владимира Базарова // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 75–93.

Колаковский 1969 – *Kolakowski L.* Karl Marx and the Classical Definition to Truth / *Kolakowski L.* Marxism and Beyond. On Historical Understanding and Individual Responsibility. London, 1969. P. 58–86.

Котляревский 1910<sup>a</sup> – *Котляревский С.А.* Прагматизм и проблема терпимости // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 368–379.

Котляревский 1910<sup>b</sup> – Джемс, как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. С. 697–719.

Кросс 1971 – *Cross T.B.* Young Marx, Marxism: Viktor Chernov's Use of *The Theses on Feuerbach* // Journal of the History of Ideas. 1971. № XXXII. P. 600–606.

Лазарев 1909 – *Лазарев А.* Прагматизм. Новое течение в области философии // Русская мысль. 1909. № 10. С. 109–135.

Ленин 1909 – *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. М., 1909. Тж. см.: *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. М., 1958–1965. Т. 18.

Ленин 1965 – *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. В 55 т. Т. 47. М., 1965.

Лопатин 1910<sup>a</sup> – *Лопатин Л.М.* Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 263–305.

Лопатин 1910<sup>b</sup> – *Лопатин Л.М.* Уильям Джемс (Некролог) // Вопросы философии и психологии. 1910. № 4. С. V–VIII.

Луначарский 1904<sup>a</sup> – *Луначарский А.В.* Рецензия: У. Джемс. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии // Образование. 1904. № 5. С. 131–134.

Луначарский 1904<sup>b</sup> – Основы позитивной эстетики / Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1904. С. 114–182.

Луначарский 1905 – *Луначарский А.В.* Этюды критические и полемические. М., 1905.

Луначарский 1910 – Религиозные искания на Западе // Новый журнал для всех. 1910. № 23. С. 87–94.

Лурье 1911 – *Лурье С.В.* “Плюрализм” Джемса // Русская мысль. 1911. № 6. С. 43–46.

Маркс 1892 – *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах. Пер. с нем. Г. Плеханова. Женева, 1892.

Маркс 1955 – *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М., 1955.

Мокиевский 1904 – *Мокиевский П.В.* Н. К. Михайловский и западная наука // Русское богатство. 1904. № 3. С. 45–50.

Мокиевский 1910 – *Мокиевский П.В.* Прагматизм в философии // Русское богатство. 1910. № 5. С. 43–65; № 6. С. 37–58.

Нэттеркотт 1995 – *Nethercott F.* Une rencontre philosophique // *Bergson en Russie (1907–1917)*. Paris, 1995. Рус. пер.: *Нэттеркотт Ф.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.

Плеханов 1895 – *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. СПб., 1895. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 I, 507–737].

Плеханов 1898 – *Plekhanov G.V.* Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels // *Die Neue Zeit*. Jg. XVII, Bd. I, 133–145. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 II, 403–422].

Плеханов 1899 – *Materialismus oder Kantianismus?*, *Die Neue Zeit*, Jg. XVII, Bd. I, 589–596, 626–632. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 II, 423–441].

Плеханов 1905 – *Плеханов Г.В.* Предисловие ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса // *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. Geneva, 1905. С. VII–XXXII. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 III, 67–88].

Плеханов 1908 – *Плеханов Г.В.* Основные вопросы марксизма. СПб., 1908. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 III, 124–196].

Плеханов 1909 – *Плеханов Г.В.* Анри Бергсон // Современный мир. 1909. № 3. С. 118–123. Переизд.: [Плеханов 1956–1958 III, 313–318].

- Плеханов 1956–1958 – *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения. М., 1956–1958. В 5 т.
- Рецензия 1910 – *С.* Рецензия: У. Джемс. Прагматизм // *Логос*. 1910. № 1. С. 273.
- Спор 1910 – Спор о прагматизме // *Русская мысль*. 1910. № 5. С. 121–156.
- Стейла 1991 – *Steila D.* Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology. Dordrecht-Boston-London, 1991.
- Франк 1910<sup>а</sup> – *Франк С.Л.* Прагматизм, как философское течение // *Русская мысль*. 1910. № 5. С. 90–120.
- Франк 1910<sup>б</sup> – *Франк С.Л.* Философские отклики. Новая книга Бердяева. Философская распря в марксизме // *Русская мысль*. 1910. № 4. С. 136–145.
- Франк 1911 – *Франк С.Л.* Рецензия: Я. Берман. Сущность прагматизма // *Русская мысль*. 1911. № 6. С. 236–238.
- Челпанов 1910 – *Челпанов Г.И.* Джемс как психолог // *Вопросы философии и психологии*. 1910. № 4. С. 437–456.
- Чернов 1907 – *Чернов В.М.* Философские и социологические этюды. М., 1907.
- Шерпер 1985 – *Scherrer J.* Georges Sorel en Russie: les cas des bolcheviks de gauche / *Georges Sorel en son temps*. Paris, 1985. С. 371–394.
- Энгельс 1962 – *Энгельс Ф.* Введение к английскому изданию “Развитие социализма от утопии к науке” / *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 22. М., 1962.
- Юшкевич 1910<sup>а</sup> – *Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии. СПб., 1910. Переизд.: М., 2004.
- Юшкевич 1910<sup>б</sup> – *Юшкевич П.С.* О прагматизме / [Джемс 1910<sup>б</sup>, 185–234].
- Юшкевич 1911 – *Юшкевич П.С.* Новые веяния (Очерк современных религиозных исканий). СПб., 1911.
- Юшкевич 2004 – *Юшкевич А.П.* Очерк жизни философа-меньшевика П.С. Юшкевича / *Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии. М., 2004. С. 8–56.

## Примечания

<sup>1</sup> В 1910 г. Юшкевич сравнивал Михайловского скорее с Дьюи [Юшкевич 1910<sup>б</sup>, 199].

<sup>2</sup> В примечаниях к этому изданию Плеханов впервые изложил свою спорную теорию познания. См.: [Стейла 1991].

<sup>3</sup> Неудивительно, что Лешеку Колаковскому было нетрудно сравнить раннего Маркса с Джемсом и заключить, что различие между ними состоит в разных основаниях для их взглядов: Джемс строил свою идею знания на биологической и индивидуальной основе, Маркс – на социальной и коллективной, но оба придерживались довольно-таки идеалистической концепции знания, которое рассматривается не как простое воспроизведение действительности, но включает субъективность и деятельность человека. См.: [Колаковски 1969, 58–61; Гэйвин 1985, 279–280].

<sup>4</sup> О понимании Черновым молодого Маркса см.: [Кросс 1971]. Интересно, что в 1910 г., когда прагматизм стал очень популярен в России, П.К. Мокиевский сравнил различие Михайловским *правды-истины* и *правды-справедливости* с прагматистским критерием истины [Мокиевский 1910 5, 50].

<sup>5</sup> Об аналогиях между марксизмом и прагматизмом см. также: [Балабан 1909, 606; Франк 1911, 236–238; Франк 1910<sup>а</sup>, 94; Мокиевский 1910, 6, 57–58; Плеханов 1909, 313; Деборин 1913, 19–21; Берман 1911, X; Луначарский 1910, 91].

<sup>6</sup> Другие авторы утверждали, что теория истины была величайшим достижением и основным интересом прагматизма, см.: [Мокиевский 1910; Франк 1910<sup>а</sup>].

<sup>7</sup> См. оценку Ленина в письме к Горькому 25 февраля 1908 г. в изд.: [Ленин 1958–1965, 425–429].

*Перевод с английского Д.Г. Лахути*